

## SAGGI E STUDI

### I GRECI DI HEIDEGGER

Nei propri scritti Martin Heidegger fa frequente riferimento ai Greci, forse più di qualunque importante filosofo dopo Nietzsche.<sup>1</sup>

Sono riferimenti di due tipi: da un lato, Heidegger cita spesso singoli personaggi che il lettore informato è in grado di identificare senza difficoltà come autori greci più o meno noti e documentati, alle cui opere tramandate, o perlomeno a parti di esse, Heidegger fa allusione. Questo fatto suscita una prima serie di domande: quali Greci Heidegger nomina di preferenza, e perché proprio quelli e non altri?

Dall'altro lato, egli tende anche a riferirsi a un gruppo di figure anonime e non individuate, che chiama semplicemente «i Greci». In alcuni dei suoi testi, e specialmente in certe parti di essi, questi riferimenti smettono di essere sparsi e puntuali, e diventano invece fitti e coerenti. Per esempio, nel giro di poche pagine dell'*Introduzione alla Metafisica*, Heidegger scrive: «All'epoca del primo e decisivo fiorire della filosofia occidentale presso i Greci, dal quale ha tratto veramente origine la domanda sull'essente come tale nella sua totalità, l'essente era denominato φύσις» (*Introdu-*

---

<sup>1</sup> Le opere di Martin Heidegger sono citate in traduzione italiana. Ho preferito non appesantire il testo con un apparato di citazioni e rinvii eruditi, ma per ulteriore documentazione e per l'approfondimento, in particolare della mia tesi che 'i Greci di Heidegger sono i Greci di Nietzsche', rinvio ai miei saggi: *Zur Archäologie der Archaike*, «Antike und Abendland», 35, 1989, 1-23; *Schlegel, Schlegel und die Geburt eines Tragödienparadigmas*, «Poetica», 25, 1993, 155-75; *Πόλεμος πάντων πατήρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der Zwanziger Jahre*, in Helmut Flashar (ed.), *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*, Stuttgart 1995, 87-114; e ai seguenti studi: Tilman BORSCHKE, *Nietzsches Entdeckung der Vorsokratiker*, in Josef Simon (hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. I, Würzburg, 1985, 62-87; Ernst BEHLER, *A.W. Schlegel and the Nineteenth-Century Damnatio of Euripides*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 27, 1986, 335-67; Albert HENRICH, *The Last of the Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides*, «Greek Roman and Byzantine Studies», 27, 1986, 369-97.

zione alla metafisica, traduzione di Giuseppe Masi, Milano, Mursia, 1990, 24), o ancora, «I Greci non hanno incominciato con l'apprendere dai fenomeni della natura che cosa sia la φύσις [...]», oppure «I Greci chiamavano l'essente come tale nella sua totalità φύσις» (26-7), o infine «Noi contrapponiamo il fisico, lo 'psichico', lo spirituale, l'animato, il vivente. Ma tutto questo appartiene per i Greci ancora e sempre alla φύσις. Come fenomeno contrapposto si presenta invece quello che i Greci chiamavano θέσις: posizione o istituzione, νόμος, legge, regola, nel senso del costume». Un ulteriore esempio sono alcune pagine del saggio *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, I*: «Ma per i Greci l'essere significa venire alla presenza nello svelato (Anwesenung in das Unverborgene)» (in *Segnavia*, traduzione di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1994<sup>3</sup>, 193-255, 224), oppure «Aristotele [...] salvaguarda soltanto ciò che i Greci, fin dai tempi più remoti, riconobbero come essenza del λέγειν» (233), o ancora «In sé il λέγειν non ha nulla a che fare col dire e col linguaggio; se però i Greci concepiscono il dire come λέγειν, ciò implica allora un'interpretazione dell'essenza della parola e del dire che è così unica nel suo genere che nessuna successiva "filosofia del linguaggio" poté mai più presentirne gli abissi tuttora inviolati», o per finire «[...] la cosa decisiva. Questa consiste nel fatto che i Greci concepiscono la motilità a partire dalla quiete» (234 e 238).

Tale impressionante e caratteristico uso del linguaggio da parte di Heidegger solleva una seconda domanda: chi sono gli anonimi Greci cui si riferisce? Queste due serie di domande si possono riassumere in una unica: chi sono i Greci di Heidegger?

Tenterò di rispondere proponendo sei tesi, e mi scuso in anticipo per la loro inevitabile rozzezza con Heidegger, con i Greci, e con i miei lettori. Ma sono domande pensate per suscitare la discussione piuttosto che per chiuderla, e, se possibile, per contribuire a comprendere con più chiarezza sia che cosa Heidegger effettivamente faceva, sia almeno uno dei possibili ruoli che il pensiero dei Greci ha giocato nel pensiero tedesco contemporaneo. In questo senso scrivo come specialista di *Altertumswissenschaft*, e non solo per filosofi specialisti, ma anche per lettori non specialisti, interessati a più ampie interrelazioni fra filosofia, letteratura e cultura. Heidegger stesso curò a volte di distinguere il proprio progetto filosofico da una ricostruzione storica delle realtà della Grecia antica che fosse capace di soddisfare dei criteri scientifici (p. es. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968); questo fatto, anziché rendere superflua la semplice domanda 'chi sono i Greci di Heidegger', la rende più interessante. Senza dubbio gli heideggeriani – e non solo loro – troveranno nelle mie precisazioni prove ulteriori a favore della tesi che *Wissenschaft* e *Denken* sono incapaci di comprendersi: «pensare nel seno delle scienze, significa oltrepassarle senza svilirle» (193-94). Ma

forse il compito dello studioso dovrebbe essere anche quello di interrogare rispettosamente questo 'oltrepassare'.

*I Greci di Heidegger sono un Vangelo pagano*

Qualunque incertezza ci possa essere sull'identità degli individui cui rinviano i riferimenti di Heidegger, ci sono pochi dubbi sulla funzione che questi riferimenti rivestono nella strategia retorica dei suoi testi.

Per capire tale funzione, immaginate che sia domenica mattina in una piccola città nel sud-ovest della Germania. Ci troviamo, ovviamente, in una chiesa – non è importante qui se cattolica o luterana. Un prete o un ministro del culto sta in piedi di fronte all'assemblea seduta. Si rivolge ai fedeli. Li accusa – in tono ora perentorio, ora di compassione – di aver tradito la propria destinazione più alta e di aver dimenticato l'Essere supremo; hanno vissuto senza pensare e senza curarsene, dice, si sono consacrati ai piaceri meramente mondani e transeunti del presente. Non si limita ad argomentare e accusare: sostiene le proprie affermazioni con riferimenti all'*auctoritas* di un testo. Attacca a dimostrare la propria idea citando un breve passo della Bibbia, preferibilmente del Nuovo Testamento, e interpretandolo quanto più dettagliatamente è consentito dalla sua inventiva e dalla pazienza dell'uditorio. I fedeli ascoltano in timido silenzio. Alla fine dicono «Amen», tutti a casa e buon pranzo.

La mia prima tesi è che gli scritti di Heidegger molto spesso tendono ad adottare il tono e le strategie retoriche delle prediche cristiane che vi ho appena invitato a immaginare, ma che quando lo fanno non è mai il Nuovo Testamento, per non dire i Settanta (o una traduzione tedesca di entrambi), cui Heidegger consacra la propria esegesi spirituale, ma sono altri testi greci, prose e poesie, a offrirgli quello che più esattamente può essere descritto come un Vangelo pagano. Gli porgono una leva con cui può cercare di scardinare la modernità ricordandoci quello che possiamo essere indotti a credere di aver saputo un tempo ma di aver poi dimenticato. Valendosi di loro presunte caratteristiche di originarietà, priorità, indiscutibile autenticità, sembra convinto di poterci indurre a condividere la sua idea della negatività della nostra vita, in questo mondo moderno e tecnologico. Friburgo deve essere salvata da New York e Mosca – ma per il tramite di Atene, non di Gerusalemme o Roma.

Diverse varianti di quest'idea sono state luogo comune di ogni Rinascimento europeo almeno a partire dalla seconda sofistica di età imperiale romana, e in particolare il Rinascimento italiano del xv secolo, l'umanesimo romantico tedesco degli anni '90 del Settecento, e infine il terzo uma-

nesimo diffuso da Werner Jaeger negli anni '30 del xx secolo. Tali rinascimenti hanno avuto un caratteristico orientamento di fondo non cristiano o anticristiano (il che non significa che fra i loro sostenitori non ci fossero anche individui di profonda fede cristiana), eppure in alcuni casi gli scopi cui hanno mirato sono gli stessi perseguiti dal cristianesimo – il perfezionamento morale dell'individuo, la creazione di una comunità spirituale, il rifiuto delle lusinghe del mondo materiale che ci circonda in favore di valori spirituali rivelati in grandi opere del passato – e hanno messo in atto le medesime tecniche. Questa è una ragione, e forse la fondamentale, di alcune bizzarrie della *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger, 1947 (in *Segnavia*, 267-315): perché non c'è dubbio che Heidegger – il quale in questo saggio rifiuta esplicitamente le tradizioni dell'umanesimo europeo (273-74) e contrappone la propria filosofia a ciò che viene normalmente inteso come umanesimo (287 e 295), ma cionondimeno pretende fermamente di opporsi all'«inumano» (298, 300, 304) e si ostina nonostante la notevole difficoltà a definire il proprio progetto originale come un nuovo e più alto umanesimo, l'unico che rifletta davvero la dignità dell'uomo (297 e 309) – sia infatti, *malgré lui*, un umanista.

Quella tra Heidegger e il cristianesimo è ovviamente una relazione complessa e problematica. Ma è certo che il forte contrasto tra filosofia e credo religioso con cui si aprono testi come la sua *Introduzione alla metafisica* (18-9), e anche la denigrazione frequente della lingua latina e della cultura romana – cui Heidegger contesta di essere state non solo tramite romano (e quindi tradimento) della filosofia greca, ma anche una mediazione cristiana e scolastica del paganesimo greco – escludono programmaticamente il Vangelo cristiano da un discorso filosofico che resta chiaramente modellato dalle tradizioni cristiane e apre così uno spazio testuale che può venir riempito dai Greci pagani.

Così pure il metodo con cui Heidegger presenta i testi greci ricorda l'uso del Vangelo nelle prediche cristiane: citazioni di brevi passaggi in traduzione; traduzione esplicativa, o più esattamente parafrasi, che elabora suggestioni testuali integrandole in modo tendenzioso nella traduzione stessa; e un'esegesi prolissa destinata a decifrare ogni punto implicito o celato nel testo.

E tuttavia, visto in questa luce, il metodo esegetico di Heidegger è davvero strano: perché Heidegger quasi sempre si dà pena di lavorare contro il testo, di combattere contro il suo significato patente sostenendo un altro piano di senso tutt'altro che evidente. Così anche se la varietà heideggeriana di esegesi pneumatica deriva in ultima analisi da una tradizione teologica, assume in lui una forma estrema e problematica. Per capire questo passiamo alla seconda tesi.



*I Greci di Heidegger parlano un lessico di termini filosofici primordiali*

Riguardo all'uso che Heidegger fa dei Greci va notato che egli non interpreta quasi mai in dettaglio e dall'inizio alla fine un testo intero di poesia o filosofia greca, ma si limita a focalizzarne brevi sezioni, capitoli, in realtà spesso solo frasi. Quando ha a che fare con testi più lunghi tramandati *in extenso*, appare chiaro che preferisce frammentarli in testi più piccoli. Sembra inoltre che preferisca decisamente avere a che fare con testi tramandati in forma frammentaria piuttosto che con testi sopravvissuti per intero, e nell'interpretare le testimonianze superstiti della filosofia greca antica dedica gran parte dell'attenzione a frammenti particolarmente brevi. Un esempio limite, ma caratteristico, è dato da *Che cosa significa pensare?*, in cui Heidegger impiega quasi un quarto dell'intero libro per un unico verso di Parmenide (Milano, Sugarco, 1979). Ma la sua preferenza in fatto di interpretazioni non va tanto ai testi greci – neanche quelli frammentari – quanto soprattutto a singole parole del greco, la cui interpretazione tende ad assumere alternativamente due forme: o Heidegger interpreta un testo composto da una o più unità sintattiche, spiegandone uno a uno tutti, o la maggior parte, o almeno alcuni dei termini contenuti; o semplicemente discute un piccolo numero di singole parole-chiave: per esempio φύσις, ἀλήθεια, λόγος, νοεῖν, isolandole da ogni contesto in cui siano contenute.

Così Heidegger, come interprete del mondo greco, preferisce la parte al tutto, i frammenti alle parti, le frasi ai frammenti e singole parole alle frasi. In realtà va oltre, e preferisce pretese radici etimologiche delle parole ai significati attestati delle parole stesse. Insomma si può dire che Heidegger *lessicalizzi* il pensiero greco. Sembra che veda la lingua greca come una collezione di sostantivi isolati declinati al nominativo e ignori quasi del tutto ogni altra parte del discorso – tranne i nomi e i verbi all'infinito – compresa la sintassi, che consente alle frasi greche di acquistare e dare senso.

Di fatto i Greci di Heidegger non scrivono, e se scrivono, meno scrivono e meglio è. I Greci migliori, per Heidegger, sembrano gente che parla soltanto, e pronuncia singoli sostantivi carichi e pesanti con i quali implicitamente collegare associazioni altamente sofisticate e profondamente meditate, ma inespresse. I Greci di Heidegger non compongono tanto testi letterari o filosofici, quanto piuttosto si articolano e pronunciano l'un l'altro questi termini filosofici primordiali. Si scambiano un'occhiata, dicono φύσις, e lentamente assentono con un cenno del capo. Questo è il motivo per cui così spesso Heidegger deve interpretare i testi greci sopravvissuti *contro* il loro evidente significato, perché cerca di restituirli, dalla condizio-

ne di espressioni correntemente fittizie in cui sono cadute, alla loro natura originaria, al loro *status* pieno e autentico di archivio primordiale di filosofia.

*I Greci di Heidegger sono solo alcuni Greci*

Heidegger parla spesso dei «Greci». Ma la maggior parte dei Greci reali del mondo antico sembra oggetto di completa indifferenza, o perfino di ignoranza, da parte sua.

Anzitutto egli trasforma i Greci in un fatto di lingua, li *lessicalizza*: è solo in quanto produttori di testi scritti o parlanti greco che i Greci lo interessano. Heidegger non manifesta interesse, e neppure consapevolezza, della storia greca, della guerra greca, dell'economia greca, della politica greca, della cucina greca, degli sport greci, della schiavitù greca, delle famiglie greche, delle donne greche, o dei bambini greci. Nomina appena la religione greca e – forse con una sola eccezione – lo fa solo per spiegare alcuni aspetti della filosofia greca, per esempio facendo riferimento ad Artemide per contestualizzare Eraclito (*Eraclito*, Milano, Mursia, 1993, 14-8); l'eccezione è la sua discussione del tempio greco nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*, in cui comunque è difficile vedere quale relazione, se c'è, abbiano le riflessioni che Heidegger associa a quell'edificio con la specificità della religione greca, così come viene intesa dall'erudizione antica e moderna (*Sentieri interrotti*, 27-8). Così i Greci, che Heidegger celebra come gli ultimi rappresentanti di una natura ancora incontaminata dalle pecche della civiltà occidentale, di fatto lo interessano solo come portatori dei tradizionali monumenti dell'alta cultura. Ma anche qui Heidegger ignora altre forme dell'alta cultura greca come le arti e si concentra soltanto sulle parole greche. È tipica in lui la tendenza a trascurare le biografie dei pensatori antichi, tranne che nella lettura di Eraclito, dove reinterpreta radicalmente qualche aneddoto di dubbia autenticità per fornirgli un profondo significato filosofico (9-14).

Ma oltre a questo, all'interno della tecnica della *lessicalizzazione* Heidegger opera una rigida restrizione storica e di genere del campo delle fonti relative. Rispetto al genere, rientrano in questo campo visivo solo la filosofia e le forme più alte di poesia, l'epica omerica, le odi pindariche e le tragedie di Sofocle. I Greci di Heidegger non scrivono commedie, epigrammi, invettive, orazioni, storie, romanzi, poesia d'amore, lettere, leggi, testi scientifici o medici; in realtà non scrivono neanche odi saffiche o tragedie euripidee. E rispetto alla storia, Heidegger ha interesse solo ai primissimi periodi della poesia e della filosofia greche. Tra i poeti greci non sembra citare dopo Sofocle. La poesia e la prosa greche di età ellenistica e imperiale – per non parlare della letteratura bizantina – sembrano del

tutto estranee alle sue letture. Quanto alla filosofia greca, sembra che scompaia per Heidegger al più tardi con Platone e Aristotele – «Tale è la filosofia dei Greci: essa termina in grandezza con Aristotele» (*Introduzione alla metafisica*, 27). Le grandi scuole filosofiche greche ellenistiche e di età imperiale – l'Accademia e il Liceo, scettici, epicurei e stoici, cinici e neoplatonici – non hanno quasi lasciato traccia nei suoi scritti. Quando nomina Simplicio è solo perché Simplicio conserva frammenti di filosofia presocratica (*Sentieri interrotti*, 302, 316). Solo i presocratici hanno la sua piena ammirazione – e fra loro, solo Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Così i Greci di Heidegger, per quanto siano autori (e non solo parlanti greco), sono gli autori di una selezione assai ristretta di testi famosi, da Omero ad Aristotele, con un'enfasi sul V secolo (Eraclito, Parmenide, Sofocle) più che su periodi precedenti e successivi. Questo elenco corrisponde alla selezione del canone di autori scolastici dei *Gymnasien* umanistici tedeschi fin dal XIX secolo – ma caricati qui di un prodigioso peso metafisico.

### *I Greci di Heidegger sono i Greci di Nietzsche*

La scelta fortemente ristretta operata da Heidegger fra i testi greci letterari e filosofici pervenuti ricorda in modo impressionante la canonizzazione che nello stesso ambito fece Friedrich Nietzsche. In tutti i campi della cultura greca la preferenza di Nietzsche in generale per l'arcaico in tutte le sue manifestazioni lo porta a privilegiare i periodi più antichi rispetto a quelli più tardi, l'età classica su quella ellenistica e imperiale, il preclassico sul classico. L'unica eccezione è il campo della poesia greca, dove Nietzsche predilige la tragedia a tutti gli altri generi poetici greci, e nella tragedia preferisce Sofocle a Eschilo e Euripide. Naturalmente in queste scelte Nietzsche semplicemente seguiva, o meglio, forniva un nuovo fondamento alle preferenze che si possono far risalire all'antichità stessa, ma che diventò di nuovo corrente nel XIX secolo, specialmente sulla scia della notevole influenza delle lezioni sulla poesia drammatica di August Wilhelm Schlegel. Nella sua marcata preferenza all'interno della filosofia greca per i presocratici rispetto a Platone e rispetto a tutta la filosofia greca posteriore, Nietzsche ha d'altra parte innovato e esercitato un'influenza diretta. È stato soprattutto il lascito di Nietzsche ad aver trasmesso al pensiero tedesco a lui contemporaneo e poi successivo l'immagine dei più antichi pensatori greci come una comunità di individui isolati, eroici, polemici e incompresi, le cui frammentarie intuizioni filosofiche erano più nobili e profonde delle scuole ottimiste, banali e sistematiche seguite alla cesura segnata da Socrate

o Platone. Infatti, fino a un certo punto, possiamo perfino dire che Nietzsche ha 'inventato' il concetto di filosofia presocratica.

Heidegger pone l'accento sugli stessi Greci di Nietzsche, con l'eccezione di Socrate, che gioca un cruciale ruolo negativo nell'interpretazione nietzscheana della filosofia greca, ma che è quasi del tutto assente dagli scritti di Heidegger – probabilmente è troppo dialogico, oppure è troppo difficile distinguere da Platone per un Heidegger monologico e anti-platonico. Tra i presocratici Heidegger sembra preferire soprattutto Eraclito, che agli occhi di molti tedeschi era a sua volta strettamente legato a Nietzsche. Lo stesso Nietzsche aveva assegnato a Eraclito una posizione di speciale rilievo e *pathos* tra quelli che chiamava «i tiranni dello spirito», in quanto i rappresentanti più tragicamente filosofici e filosoficamente tragici della filosofia nell'epoca tragica, e perfino l'avversario di Nietzsche, Hermann Diels, nella prefazione all'edizione critica dei frammenti di Eraclito, aveva sottolineato le affinità tra l'antico filosofo greco e il filosofo tedesco contemporaneo. Non avevano forse entrambi fatto filosofia in forma di memorabili aforismi altamente metaforici? Non avevano entrambi assunto una posizione violentemente polemica contro le ideologie dominanti del loro tempo, non si erano entrambi rivolti a un'élite spirituale, non erano notoriamente due melancolici?

Ovviamente ci sono inequivocabili differenze tra l'interpretazione dei presocratici di Heidegger, non ultima quella di Eraclito, e di Nietzsche. Heidegger stesso si dà da fare a mettere in luce queste differenze, e dà perciò l'impressione di essere più indipendente rispetto alla visione nietzscheana della filosofia greca di quanto realmente non sia. Di fatto Heidegger sembra usare Nietzsche come un congegno tattico che lo aiuti a collocarsi oltre, e a schierarsi contro, altri modi a lui contemporanei di leggere la filosofia greca. In particolare Heidegger deve mediare tra due approcci molto diversi a questo tema, che erano dominanti fra gli intellettuali tedeschi del tempo. Da una parte i filologi classici avocavano a sé come propria la filosofia greca in quanto era filosofia *greca*. Studiosi come Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in *Aristoteles und Athen*, 1893 e in *Platon: Sein Leben und seine Werke*, 1918 riservarono a quegli autori un'interpretazione decisamente storicistica e positivista, dando forte rilievo al contesto biografico, storico e politico in cui si ponevano e radicavano, e negando loro esplicitamente qualsiasi duraturo valore filosofico. Dall'altra parte i contemporanei filosofi tedeschi, in particolare i neokantiani di Marburgo, rivendicavano come propria la filosofia greca in quanto era *filosofia greca*. Filosofi come Herman Cohen (*Platons Ideenlehre*, 1878) e Paul Natorp (*Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*, 1903, 1921<sup>2</sup>) giustificavano quella che per loro era una sempreverde rilevanza filosofica dei

filosofi greci, e soprattutto (seppure non solo) di Platone, leggendo nei loro scritti un tentativo di giungere precisamente agli stessi esiti rintracciabili nelle opere di Immanuel Kant. Chiunque non volesse né ridurre la filosofia greca semplicemente alle condizioni personali e sociali uniche e irripetibili in cui fu prodotta, né giustificare la pretesa della validità imperitura della filosofia greca identificandola con un momento specifico della filosofia idealistica tedesca, era obbligato a cercare una qualche mediazione tra questi due partiti nemici. Per esempio Julius Stenzel – *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, 1917; *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924; *Platon der Erzieher*, 1928 – ce la mise tutta a rifiutare esplicitamente entrambe queste posizioni estreme, ma trovò difficile, se non impossibile, presentare di Platone un ritratto filosoficamente coerente che divergesse in maniera radicale dagli schemi generali della scuola di Marburgo.

Nella Germania degli anni '20 sarebbe stato estremamente difficile, forse impossibile, concentrarsi su Platone senza venire a patti una volta per tutte con i neokantiani di Marburgo, da una parte, e con Wilamowitz e i suoi seguaci dall'altra. Adottare il canone di Nietzsche consentì a Heidegger di eludere tale dilemma concentrandosi piuttosto sui presocratici, ampiamente trascurati sia dai neokantiani che da Wilamowitz, e però oggetto di interesse da parte di molti classicisti tedeschi fin dalla prima guerra mondiale. In questo modo Heidegger poté apparire insieme anticonformista e alla moda. Nello stesso tempo mostrava di far parte di un universo intellettuale più ampio, non strettamente disciplinare: salvò i Greci dai professori di greco e i filosofi greci dai professori di filosofia.

### *I Greci di Heidegger sono Tedeschi in toga*

Molto di ciò che è tipicamente greco Heidegger lo ignora, lo omette o lo minimizza: non c'è schiavitù nella Grecia antica di Heidegger, né omosessualità, atletica, guerra, vino, musica, rabbia, riso, paura, superstizione. Al loro posto Heidegger si concentra su quei tratti degli antichi Greci che anticipano i valori che vorrebbe fossero adottati dai Tedeschi: riflessività, recettività, amore della natura, ammirazione per i grandi poeti e pensatori, sensibilità verso la loro lingua, a volte – a seconda delle circostanze politiche – conflitto sociale e politico (*Kampf*), altre volte pace e «abbandono» (*Gelassenheit*). In quanto i Tedeschi di Heidegger sono incoraggiati a modellarsi sui Greci, sono Greci in *Lederhosen*; ma dato che i Greci di Heidegger sono di fatto una proiezione idealizzata di virtù specificamente germaniche, e dato che ogni idealizzazione dei Greci è in ultima analisi di ispirazione romana, i Greci di Heidegger sono Tedeschi in toga.

I Greci di Heidegger sono i primi europei, non solo perché hanno posto le fondamenta di tutto ciò che di buono è venuto dopo di loro, ma anche per le cattive tradizioni che hanno inaugurato. Ciò che rende insomma i Greci di Heidegger così tedeschi è il fatto che incarnano già pienamente la caduta dalla φύσις alla tecnologia che tutta la storia europea andrà ripetendo, e in scala sempre maggiore. Già Platone e Aristotele tradiscono la filosofia greca e la mettono al servizio di ottimismo, reificazione, e *Wissenschaft*. Al tempo dei primissimi documenti pervenutici del pensiero greco è già quasi troppo tardi. Questo è stato uno dei punti centrali della prima filosofia di Nietzsche, già chiaramente adombrata nella *Nascita della tragedia*. Per Nietzsche come per Heidegger la storia d'Europa – e ciò per entrambi questi pensatori significa essenzialmente la storia tedesca – non fa che amplificare e compiere il modello greco.

Se perciò si può assumere che Heidegger abbia presentato i Greci come Tedeschi, allo stesso modo si può intendere che abbia presentato se stesso come Greco. È acuto quando precisa quali per lui sono le affinità fra usanze e lingua alemanna o sveva da un lato, e greche dall'altro. E lo stile particolare della sua scrittura – con i giochi di parole, l'esplorazione delle possibilità etimologiche, l'invenzione di neologismi (in particolare prende parole ordinarie dell'uso quotidiano e le sostanzia in concetti filosofici) – fa sul lettore tedesco un effetto qualche volta paragonabile a quello che gli scritti di Aristotele fanno ai lettori del suo greco (a parte il contrasto evidente fra la brachilogia aristotelica e la prolissità heideggeriana). Che Aristotele sia stato o meno un modello consapevole per lo stile di Heidegger – si ricorderà che le opere di Aristotele furono tra i testi greci che il giovane Heidegger studiò più intensamente – d'intuito la mia sensazione è che, *mutatis mutandis*, l'esperienza della lettura di Heidegger in tedesco sia a volte assai simile a quella di Aristotele in greco. Sarebbe interessante tentare di mettere insieme tutta la seria documentazione linguistica necessaria a confermare o confutare questa intuizione.

*I Greci di Heidegger non sono i Greci  
– e proprio per questo ci interessano*

Per lo specialista di discipline classiche, non c'è praticamente quasi niente di interessante nell'opera di Heidegger sulla filosofia e la poesia greca – cosa che senza dubbio la dice lunga sullo specialismo nelle discipline classiche tanto quanto su Heidegger. L'opera di Heidegger resta del tutto marginale negli studi di antichistica, tranne che per pochissimi classicisti, a loro volta ampiamente marginali. Lo studio specialistico della filosofia an-

tica in Gran Bretagna e in America ignora quasi del tutto Heidegger; alcune eccezioni si trovano in Francia e in Italia. Molto più interesse verso la sua opera sulla filosofia antica c'è fra i professori tedeschi di filosofia, ma questo è dovuto all'influenza dello stesso Heidegger sulla filosofia come mestiere in Germania. In altri termini, la ricezione dell'opera di Heidegger sulla filosofia antica tra i filosofi tedeschi è parte della filosofia tedesca, non dell'antichistica tedesca; l'antagonismo tra Heidegger e la professione dell'antichista, da lui stesso incoraggiato, è proseguito dopo la sua morte. Le cose stanno altrimenti nello studio della letteratura tedesca: per esempio il lavoro di Heidegger su Hölderlin ha fortemente influenzato gli studi su Hölderlin, perlomeno come reazione a Heidegger, e non soltanto in Germania. Questo può in parte essere dovuto a differenze tra il rapporto istituzionale e professionale, in Germania e altrove, tra l'antichistica e la filosofia da un lato, e tra gli studi di germanistica e la filosofia dall'altro.

Ciò che è interessante riguardo ai Greci di Heidegger non è il fatto che siano Greci, ma che sono Tedeschi e che lo sono di Heidegger. In quanto Tedeschi, essi offrono un esempio notevolmente impressionante del tradizionale bisogno tedesco (ma ora in rapida dissoluzione) di autolegittimazione facendo appello ai Greci. Un fenomeno complesso, di cui tre aspetti sono particolarmente evidenti: un profondo disagio rispetto alla modernità; un bisogno di distinguersi dal modello francese, largamente fondato su Roma; la pluralità di confessioni, il che significava che il cristianesimo non era in grado di mettere in campo una soluzione, ma soltanto una serie di problemi. Heidegger presuppone implicitamente una *Altertums-wissenschaft* ampiamente tedesca nell'uso che fa di edizioni, commenti, lessici e dizionari etimologici; presuppone implicitamente il filellenismo tedesco poiché manifestamente crede che basti affermare l'universale privilegio degli antichi Greci sulle altre culture senza doverlo spiegare o difendere punto per punto; presuppone implicitamente una nostalgia delle origini prettamente tedesca e specificamente nietzscheana, perché crede, non meno manifestamente, che basti affermare la superiorità dei primi Greci sugli altri senza dover spiegare o difendere punto per punto neanche questa. Sotto tutti questi aspetti Heidegger è un pensatore tedesco assolutamente tipico, e se è diverso dagli altri, lo è solo nell'estremizzazione delle sue posizioni.

Ciò che distingue Heidegger in modo più significativo da molti degli altri rappresentanti del filellenismo tedesco fin dalla fine del XVIII secolo, è l'intensità appassionata con cui si fa assorbire dai testi greci antichi e la sua capacità di comunicare questa intensità a tanti lettori, specialmente a quelli che hanno scarsa o nulla conoscenza degli antichi Greci stessi. La loro straordinaria pazienza verso il suo tono moraleggiante e le sue lunghe e oscure interpretazioni è una testimonianza notevole del potere che gli anti-



chi Greci, per quanto mediati, hanno di affascinare il lettore anche nel nostro secolo.

Molti classicisti ignorano Heidegger; i pochi che non lo ignorano, tendono a criticarlo. Sbagliano. I Greci sopravvivranno a Heidegger, l'hanno già fatto molte altre volte. E se lo fanno, sarà anche per merito suo.

*Pisa, Scuola Normale Superiore*

GLENN W. MOST

ERNST GOMBRICH: È forse troppo seducente concludere sostenendo che le aspirazioni della cultura sono basate su false premesse, che l'ideale dell'autonomia dello spirito e della ragione non sono che ipocrisie, e che l'artista, per essere sincero, deve rivelare la vera natura dell'uomo.

Il risultato di questa reazione si osserva continuamente in quelle correnti artistiche che hanno lo scopo di «épater le bourgeois». Io penso invece che questa convinzione, anche se sincera, sia fallace. L'autonomia e l'indipendenza dell'arte – ben lontana dalla natura selvaggia – non esclude la possibilità di una retroazione, dal momento che l'arte si manifesta come un effetto della creazione sul creatore e sul pubblico. La rivelazione della bestialità non può che contribuire alla bestialità, mentre i prodotti indipendenti conducono alla sublimazione e alla soppressione delle tracce dell'animale umano.

In questi giorni in Inghilterra si dibatte molto sull'effetto negativo della televisione che propone al pubblico troppe immagini di oscenità e sadismo. Certo non si può dubitare che queste tendenze negative esistano nell'uomo, ma la speranza è di poterle combattere attraverso la cultura.

Sappiamo che la psicologia della cultura di Warburg condivideva tale speranza. Nel 1896 Warburg, dopo aver letto *L'innocente* di D'Annunzio, scriveva all'amico Mesnil: «Non permetto che mi si trascini attraverso l'inferno se non a colui che confido sappia anche portarmi attraverso il purgatorio fino al paradiso. Ma proprio di ciò difettano i moderni. Non dico un paradiso dove tutti cantano salmi avvolti in bianche tuniche... ma disprezzo l'uomo che perde di vista l'ideale dell'*homo victor*».

Dalla pagina conclusiva del saggio *Aby Warburg e l'evoluzionismo ottocentesco*, «Belfagor», IL, novembre 1994, 635-49.

Ernst Gombrich: Vienna 30 marzo 1909 - Hampstead (Briardale Gardens, GB) 6 novembre 2001.